

LA UNIVERSIDAD COMO AGENCIA DEL LOGOS¹ UNIVERSITY AS LOGO'S AGENCY

LINA MARCELA GIL CONGOTE

Psicóloga, U. de A.

Mg. Ciencias de la Administración

Estudiante Doctorado Administración, U. EAFIT

E-mail: lmgil@udea.edu.co

Dice Agustín en Confesiones: *"Esta conducta espero del alma fraterna (...) de aquella que, cuando me aprueba, se congratula por mí y, cuando me desaprueba, se entristece por mí, y es que, me apruebe o me desapruebe, me ama."* Agrega Ricouer: *"yo incluyo entre mis allegados a los que desaprueban mis acciones, pero no mi existencia"*.

P. Ricouer. *La memoria, la historia, el olvido* (2004).

Resumen

Tomando como referencia la posición de Derrida sobre la escritura en las dos vertientes de fármakon –veneno y remedio– desde la tradición platónica, se ampliará el concepto de logos para mostrar cómo se conjugan tendencias que están presentes en toda realidad: Eros y thánatos, logos y ananké. A partir de esta distinción veremos cómo la universidad, entendida como agencia (y con ella la palabra y la escritura), también implica un juego de fuerzas: estar al servicio de la repetición, el dogma y el patriarcalismo, o de la creación, de la crítica como ejercicio emancipador y el don como proyecto conducente al nosotros. El camino que se privilegia es una decisión ética que vale la pena revisar. Se propone aquí la razonabilidad como una alternativa viable.

Palabras clave: habla, escritura, logos, universidad, formación

Abstract

Drawing on Derrida's position regarding the two sides of pharmakon writing –poison and remedy–, from the Platonic tradition, will expand the concept of logos to show how to combine trends that are present in all reality: Eros and thanatos, logos and ananké. From this distinction we will see how University, defined as an agency (and with it the speech and writing), also involves an interplay of forces: being at service of repetition, dogma and the patriarchalism; or at service of creation, criticism as an emancipatory exercise project

¹ Una síntesis de este texto fue presentada como ponencia en la Jornada académica: La medición de *Grupos de investigación de Colciencias. El cognitarizado en las brumas del capitalismo*. Organizado por el Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, mayo 22 de 2012.

Entendemos en todo el texto el concepto de ^{agencia} desde su etimología: Del latín *agentia*, de *agens*, -entis, el que hace. Preferiríamos incluso hablar de “agenciamiento” para señalar su carácter activo, de proceso.

and the gift as conducive to "us". The road is an ethical decision favors worth reviewing. Reasonableness is proposed here as a viable alternative.

Keys words: speech, writing, logos, university, formation.

Introducción

Para explorar el tema de la universidad como agencia del logos, resulta inspirador el texto de Derrida *La Diseminación* (1975)² en el cual se ocupa del asunto de la escritura, de lo que significa escribir, desde Platón pasando por lo que él mismo como autor vive en la difícil y a veces desconcertante experiencia de plasmar las propias ideas.

Quiere mostrar de principio a fin de su texto, la forma como se perfilan, se cruzan, se construyen en la ambigüedad y la paradoja los sentidos posibles –¿antagónicos, complementarios?– de un mismo asunto, aprovechando su riqueza, más para lanzar preguntas y problematizar que para señalar la respuesta, como es propio de su estilo. Aunque algunos como Rorty, en *Notas sobre fenomenología y pragmatismo* (1998) lo acusan de confundir, deliberadamente quizás, la filosofía con la literatura, Derrida dice tener clara la diferencia y admite que uno de sus propósitos es la posibilidad de jugar con ambas dimensiones. Este texto no es una excepción y desde el prefacio inicia un ejercicio de interrogación de la escritura que se confunde en ocasiones con asociaciones ¿libres? de ideas.

A partir de la pregunta por la escritura, queremos ampliar la mirada del concepto de logos, central en la discusión de Platón, y aprovecharla como pivote para plantear alternativas de integración no solo para la función de la universidad, sino también para la propia naturaleza humana como expresión de tendencias complejas en continua interacción.

El primer apartado recoge los planteamientos de Derrida sobre el doble sentido del fármakon para dejar abierta la discusión sobre la ambigüedad inherente al concepto y sus formas de manifestarse. En un segundo apartado se retoma la perspectiva socrática, en la cual encontramos el privilegio de la eléctica, el diálogo y el indogmatismo como actitudes propicias para pensar la universidad como agencia del logos, sin dejar de advertir otros sentidos, particularmente el uso de la protréptica y el manejo de la pregunta como dispositivo pedagógico.

Llegamos así a plantear una visión cuaternaria de las tendencias esenciales de la vida que, en tanto realidades que coexisten, que son complementarias, pueden sugerir una posible salida para lo que deja esbozado Derrida respecto al fármakon de Platón. Desde allí se concreta la opción de una ética de la razonabilidad que permita pensar la

² En lo sucesivo solo se incluye la página en las citas que se refieren al texto *La Diseminación* de Derrida, las demás referencias serán señaladas con autor, año, fecha.

universidad en su compromiso con el indogmatismo, con una actitud de búsqueda conducente a la formación en y para la humanidad, en lo personal y en lo colectivo mediante la fuerza creativa del logos.

Una mirada de Derrida a los sentidos del fármakon: remedio y veneno

Aunque Derrida propone la deconstrucción como un aporte a la filosofía, la influencia de la fenomenología en él es innegable, y a pesar de las críticas y distancias que pueda tomar, se orienta desde una “fenomenología deconstructiva”³. En una entrevista titulada Sobre la fenomenología (2001) dice:

Para mí, Husserl es el que me enseñó una técnica, un método, una disciplina, el que jamás me ha abandonado. Incluso en los momentos en que he creído tener que interrogar ciertas presuposiciones de Husserl, he tratado de hacerlo manteniéndome fiel a la disciplina fenomenológica (p. 7).

Su actitud deconstructiva se refleja desde el comienzo cuando se pregunta para qué escribir un prefacio –un “fuera del libro”–, pues lo considera como un padre que habla en nombre de su hijo y lo defiende: “En tanto que prefacio del libro, es el habla del padre quien asiste y admira a su escrito, respondiendo por su hijo, sofocándose por sostener, retener, idealizar, reinteriorizar, dominar a su simiente.” ¿No será mejor que el libro hable por sí mismo sin dar la apertura que el lector debería extraer?: “en tanto que semen puede lo mismo permanecer, producir y perderse como diferencia seminal que dejarse reapropiar en la sublimidad del padre” (pp. 68-69).

El prefacio como “semen” abre el debate sobre el sentido de la escritura y la intención que a ésta subyace, el legado que se quiere dejar y pretende adoptar en la escritura la forma de lo inmortal, mediante la diseminación. Se envuelve el prefacio en El Libro (con mayúscula) “representante de un Logos”, lo sagrado, el padre; es el prefacio la “restancia de su exterioridad textual que no se confundirá con su espesor sensible” (p. 68).

En medio de la exploración del lenguaje que lo caracteriza deja ver qué se propone en su juego de deconstrucción, de tejer y volver a tejer, de redundar para hacer aparecer el sentido, que es también parte del ejercicio *de* y *en* la escritura, de ese encuentro con el dios logos que se torna esquivo en su representación: “Pregunta de la diseminación: ¿Qué “pasa”, según qué tiempo, qué espacio, qué estructura, qué ocurre con el “acontecimiento” cuando “yo escribo” (...) O “voy a escribir”, “he escrito”: sobre la escritura, contra la escritura, en la escritura” (p. 63). En todo el texto se muestran ideas a favor y en contra partiendo de la ambigüedad admitida del concepto de *fármakon* en los griegos, particularmente en Platón, pues significa tanto *remedio* como *veneno*. Sin embargo no es cualquier tipo de escritura:

³ “A diferencia de una fenomenología constructiva (Husserl) o una fenomenología destructiva (Heidegger)”. Germán Vargas Guillén. *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. San Pablo, Bogotá, 2011, p. 110.

La diseminación abre, sin fin, esta ruptura de la escritura que ya no se deja recoser, el lugar en que ni el sentido, aunque fuese plural, ni ninguna forma de presencia sujeta ya la huella. La diseminación trata el punto en que el movimiento de la significación vendría regularmente a ligar el juego de la huella produciendo así la historia. Salta la seguridad de este punto detenido en nombre de la ley. Es – al menos– a riesgo de ese hacer saltar como se entabla la diseminación. Y el rodeo de una escritura de donde no se vuelve (p. 41).

¿De qué se trata ese salto?, ¿Cuál es la ley que se quiere mover, cuestionar, eso fijo que la significación recrea? La historia se produce cuando ha desaparecido la presencia, cuando la huella ya no da marcha atrás. ¿Pero, por qué no se vuelve de esa escritura?, ¿A qué se refiere con ese salto?, ¿Qué sentidos diferentes quiere introducir Derrida que nos permitan pensar la función de la universidad como agencia?

El debate sobre la escritura nos recuerda que Platón se guía por “una lógica intolerante a ese paso entre los dos sentidos contrarios de una misma palabra” (p. 147), mientras Derrida encuentra justamente la riqueza en el análisis de los contrarios y las posibilidades no solo semánticas del término. El autor se centra, retomando sus palabras en *Freud y la escena de la escritura* (1988) en “Estas apariencias: análisis de un rechazo y de una represión histórica de la escritura desde Platón. Este rechazo constituye el origen de la filosofía como episteme, de la verdad como unidad del logos y de la phoné. Represión y no olvido; represión y no exclusión.” Es represión porque conserva un espacio de “representación interna”, un espacio al que se puede retornar, como síntoma o como elaboración. Y es que el logos desde su origen implica la violencia; así lo plantea en *De la gramatología* (1984, p. 147):

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo (...) incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición.

Esta violencia originaria más que nombrar clasifica, representa, pues hay algo que no se deja atrapar en ese nombre, pero es el recurso ante el acto, la forma de limitar mediante la consciencia y la moral, la propia violencia humana que, aunque retorne será ya bajo los efectos de la prohibición, instituida, inscrita, escrita, en otra forma de violencia que es el “sistema de la ley y la transgresión”. Aquí se instaura la cadena significativa que se desplaza interminablemente para recordarnos nuestra condición humana.

Derrida está en contra de cualquier metafísica⁴ y dirá en *La democracia como promesa* (1994) que “no hay categorías metafísicas en sí, sino que hay discursos...”. El autor piensa en el problema de la “archi-huella, no en su esencia (que no tiene) sino en términos de valorización o desvalorización. La escritura, dulce alimento o excremento, huella como simiente o germen de muerte, dinero o arma, desecho o/y pene, etc.” (1989, p. 46). Podría pensarse que Derrida se opone al “logocentrismo”, pero no al logos como tal. ¿Pero, qué se entiende por logos?, ¿cuál es ese Padre que antecede al habla, o más bien que habita en ella y que en la escritura se esfuma, se diluye, se subordina e incluso muere?, ¿cómo se expresa esa violencia en las instituciones que sucesivamente intentarán regular los actos humanos, y dentro de éstas la universidad cómo se juega su papel de mediación, de agencia?, ¿cuál es el legado que está llamada a preservar?, ¿qué es lo que se considera valioso para querer que perdure, para lograr o al menos intentar su diseminación?

Continuemos con Platón. Al final de *El Fedro* se aborda el tema del habla y la escritura desde varias perspectivas que van orientando la discusión. Es central el mito de “Zeuz”, quien se presenta ante el rey Ammón de Egipto para mostrarle sus artes, y en el momento de enseñarle la escritura como un gran remedio, encuentra la objeción del rey, quien replica, ya en palabras de Platón, que el habla puede “protestar, responder, preguntar”, es “la presencia responsable de su padre”, mientras que la escritura en lugar de ayudar a la memoria, la entorpece. El logos se plantea como ser vivo por tener un padre vivo (p. 114), “ese animal nace, crece, pertenece a la *fisis*” (p. 116), y se expresa a través del habla y no de los juegos de la memoria que introduce la escritura.

El texto muestra que la escritura desde Platón es un “suplemento” del habla (p. 132), como es la luna del sol, Zot de Rê. Mientras que “Rê (sol) es el dios creador y engendra por mediación del verbo”, Zot, el dios de la escritura, aparece “subordinado, un segundo, un tecnócrata sin poder de decisión, un ingeniero, un servidor astuto e ingenioso admitido a audiencia ante el rey de los dioses” (p. 128).

Lamarlo astuto e ingenioso muestra que dicha subordinación no le resta su poder, incluso a veces pareciera solo un juego para hacer aparecer lo que no se ve. Zot se muestra en la mitología como ejecutor, representante, suplente, que despliega su poder “por sustitución metonímica, por desplazamiento histórico y en ocasiones por subversión violenta” (p. 131). No es, pues, tan sencillo pensar la escritura como “letra muerta” o como un “huérfano” de logos. La otra cara de la moneda es que el dios de la escritura toma su fuerza y sus atributos de la cadena viva, del significante, en su propia lógica metonímica, para darle materialidad a la palabra en términos de su perdurabilidad, de su consigna en la piedra o el papel como huella; y si bien escapa como tal a la presencia del padre, es su representante⁵. Podría pensarse como un soporte del padre que, al encarnarse, algo del

⁴ No entraremos en el debate si efectivamente Derrida cumple el propósito de escapar a categorías metafísicas. Según Rorty (1993) “no permanece fiel a él, es simplemente un metafísico más. Un filósofo no puede posicionarse, como hace Derrida, contra la totalización, insistir en que las posibilidades de recontextualización son ilimitadas y ofrecer sin embargo argumentos transcendentales”.

⁵ No son funciones triviales. En el DRAE la palabra suplemento significa “Cosa o accidente que se añade a otra cosa para

espíritu vive en él. Para Derrida: “Así es como el dios de la escritura puede convertirse en el dios del habla creadora” (p. 134, nota a pie 26).

Remediar la carencia o hacer a otro íntegro o perfecto, contrasta con el temor de Platón a que la escritura adormezca la memoria. “(...) con pretexto de suplir a la memoria, la escritura nos hace más olvidadizos; lejos de acrecentar el saber, lo reduce. (...) no consolida la *mneme*, sino únicamente la *hipomnesis*. Actúa, pues, como todo fármaco” (p. 149). Más adelante plantea: “por eso la escritura, al menos en tanto que vuelve “olvidadizas” a las almas, nos lleva del lado de lo inanimado y del no-saber (p. 158).

Es claro entonces que “Platón desconfía del *fármakon* en general, (...) no existe remedio inofensivo. El *fármakon* no puede nunca ser simplemente benéfico”, ya que cree en el desarrollo normal de los organismos vivos, no en el manejo de fármacos artificiales; estos son enemigos de la vida, sea sana o enferma, y “contraría a la vida natural”. (pp. 147-148). Sin embargo, al trascender esa visión dualista y evocar la polisemia del concepto podemos pensar que se trata de diversas caras de la misma moneda, de formas de aparecer ante nosotros que no se anulan entre sí; se introduce de esta manera la pregunta por la intencionalidad, por la posición ética, pues no es indiferente lo que desde las prácticas mismas se privilegie, es en últimas un llamado a la responsabilidad, a asumir una posición, más palpable aún en el desafío de la universidad como agente de formación, o en palabras de Vargas (2008) en la intencionalidad de “producir efectos de formación”.

Sigamos explorando esta multiplicidad de sentidos desde la sofística y la mayéutica, también diferenciados en las vertientes del *fármakon*, para arribar finalmente al debate sobre el logos, que encuentra en Sócrates resonancias con el espíritu que consideramos debe estar siempre presente en el ámbito universitario

¿Sofística o Mayéutica? La búsqueda de la verdad como antídoto

La distinción entre la *mneme* y la *hipomnesis* para comprender qué se entiende por memoria, sirve para perfilar el lugar de la universidad como agencia. La *hipomnesis* como suplemento es lo que necesita la escritura del exterior para recoger, para expresar lo representado. Es allí donde la *mneme* sufre una especie de suplantación por el archivo; se produce una contaminación, el efecto del *fármakon* en su acepción negativa. Y aparece la dialéctica como remedio, “antídoto”, “contra-hechizo”, o exorcismo” de tal veneno (p. 181); es ésta la que permite contrarrestar el efecto negativo, pues está del lado de la *mneme*, mientras la sofística en su repetición, más comprometida con la verosimilitud que con la verdad, estaría del lado de la *hipomnesis*⁶.

hacerla íntegra o perfecta.” Y suplir (función del suplente) significa 1. “Cumplir o integrar lo que falta en algo, o remediar la carencia de ello. 2. “Ponerse en lugar de alguien para hacer sus veces.” 3. “Reemplazar, sustituir algo por otra cosa.”

⁶ Véase de Paul Ricouer. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, México,

Y al igual que la dialéctica, despliegue de la anámnesis, la sofística, despliegue de la hipomnesis, supone la posibilidad de la repetición. (...) lo que se repite es el repetidor, el imitador, el significante, el representante, eventualmente en ausencia de la cosa misma que parece reditar, y sin la animación psíquica o mnésica, sin la tensión viva de la dialéctica. Ahora bien, la escritura sería la posibilidad para el significante de repetirse solo, maquinalmente, sin alma que viva para sostenerle y ayudarlo en su repetición (p. 167).

Derrida se pregunta de nuevo si escribir es conveniente, si el escritor hace bien su papel (p. 109). Y nos remite a Sócrates que aparece en la vertiente del *farmakeus*, del efecto torpedo, “envenenador” que acontece en el Menón cuando quien es interrogado y vive plenamente los efectos de la refutación – técnica dialéctica, mayéutica, por excelencia–, queda adormecido. Son frecuentes las resonancias de Sócrates con un “mago” o un “brujo” que produce temor, marcado por el precepto de Delfos: *conócete a ti mismo* (p. 182) y lleva la dialéctica a la práctica cotidiana produciendo una “huella” que “invade el alma” (p. 177). Como lo dirá Derrida desde el Menón: “El sortilegio farmacéutico de Sócrates provoca una especie de narcosis, embota y paraliza en la aporía, como la descarga del pez torpedo (*narké*)” (p. 178).

En esta vertiente del *fármacon* aparece con más fuerza el asunto del padre. Derrida en cuyo epígrafe del primer capítulo De la *Gramatología* (1998) toma las palabras de Nietzsche: “Sócrates, el que no escribe”, se pregunta ahora por qué Platón lo hace justamente al morir su maestro, y en referencia al Fedón, en el célebre momento previo a tomar la cicuta, surge de nuevo la ambivalencia del *fármacos*:

Así, la escritura es *dada* como suplente sensible, visible, espacial de la *mneme*: se revela a continuación perjudicial y embotadora para el interior invisible del alma, la memoria y la verdad. A la inversa, la cicuta es *dada* como veneno perjudicial y embotador para el cuerpo. Se revela luego como benéfica para el alma, que libra del cuerpo y despierta a la verdad del *eidos* (p. 191).

Platón invocará con su escritura “la esterilidad ad de la simiente socrática abandonada a sí misma” (p. 234). En tanto Sócrates encarna un signo divino, es “el portavoz del padre” (p. 224), el “suplente del padre” (p. 233), Platón repara y confirma su condena, su muerte, en la propia escritura, y esta es, a su vez, un “hijo perdido o parricida” (p. 233) del logos vivo que no cesa de crearse a sí mismo. Se da la cadena: el padre logos, su representante (Sócrates), plasmado por su hijo, discípulo (Platón), mediante la supuesta muerte del padre (la escritura).

2004. Especialmente la primera parte en la que retoma la pregunta por la presencia de lo ausente y diferencia la memoria como recuerdo y la memoria como esfuerzo, entre otros conceptos que complementan desde su perspectiva entre fenomenología y hermenéutica la cuestión de la memoria, en su tránsito a lo colectivo.

¿Pero, por qué es estéril la simiente de Sócrates?, ¿Lo fue acaso para la Atenas de su época?, ¿No es fértil la diseminación de sus palabras en los diálogos, en su actividad de partera (mayéutica), al sembrar discursos acompañados de saber en las almas, al conducirlas mediante la dialéctica por el camino de la verdad?⁷

Es justamente la escritura la que permite contar con el legado de sus enseñanzas, la construcción de una obra que pone en boca de Sócrates la filosofía de su discípulo. Allí se abre otra dimensión fundamental para pensar la escritura como un ser errante, que no sabe a dónde va, que deambula perdido, pero en su propia errancia expresa la “democratización”, el acceso libre de las palabras que, aunque atrapadas, petrificadas, serán la vía para la diseminación sin jerarquías ni diferencias, ese espíritu ateniense que se encarna en la escritura, no solo de la ley que orienta las acciones de la *polis*, sino también en el pensamiento filosófico que funda para siempre a Occidente.

Muestra Derrida, apoyado en Vernant (p. 218) la diferencia con el antiguo Oriente Próximo, donde se reservaba a los escribas la labor de registrar las transacciones comerciales y archivar las actividades sociales del Estado, para lo cual recibían formación especial que les otorgaba el privilegio de manejar la escritura.

Vemos entonces que en la Grecia antigua la escritura como ejercicio de *democratización* abre el problema de la diseminación, con los riesgos que ya advertía Sócrates a Fedro:

Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

En este ejercicio democratizador se juega un aspecto esencial de la enseñanza y la función formativa de la universidad, pues ésta se constituye en una especie de archivo, en un lugar que contiene, alberga cierto tipo de conocimientos que suponemos han pasado el filtro de lo que se considera valioso de enseñar o al menos de preservar para otros. ¿El conocimiento se disemina, se esparce como la semilla que ha de germinar, o se dispersa, incluso se lanza al vacío sin saber qué frutos arrojará?, ¿es la diseminación un ejercicio formativo, de transmisión o de enseñanza, o es solo dispersión de conocimientos?, ¿quién actúa como padre en ayuda de lo escrito que parece estar muerto y es deseable recuperar?, ¿es acaso el patriarca que replica la palabra sagrada, el arconte que preserva y perpetúa el archivo?, ¿o el padre que reconoce el valor de la autoridad y aún en su tarea de preservar moviliza el conocimiento desde sus múltiples horizontes de sentido y le apuesta a ser co-aprendiz?

⁷ La imagen del jardín y la labor del agricultor que siembra las semillas son retomadas por Derrida del *Teeteto* (276 d – 277 a) en las páginas 235 y 236 de su libro.

Todas estas vertientes son posibles desde Platón; sin embargo, la posición de Sócrates que se evidencia en El Fedro, se matiza al pensar que hay formas de habla y de escritura cuyos compromisos difieren; dentro del habla misma, ya hemos visto que hay una que apunta a la búsqueda de la verdad –de ahí que la dialéctica sea el remedio, y el conocimiento, la episteme, el mejor de todos los filtros (p. 186-187)–; en términos de Foucault (2010) se trata de la *parrehsía* o veridicción⁸, y hay otra que en la retórica desvía y solo busca hacer aparecer lo falso como verdadero: “los sofistas aconsejaban, como Platón, ejercitar la memoria. Pero era, ya lo hemos visto, para poder hablar sin saber, para recitar sin juicio, sin cuidado por la verdad, para dar signos. O más bien para venderlos” (p. 168-169). De igual forma, a pesar de que la escritura no puede más que repetirse a sí misma (p. 205), “La actitud de Sócrates es aún neutral: escribir no es en sí una actividad vergonzosa, indecente, infamante (*aisjron*). Uno se deshonor únicamente escribiendo de manera deshonorosa” (p. 100).

En la aplicación del método socrático convergen de igual manera diversas técnicas para ayudar a dar a luz la verdad. Son ellas principalmente la *elénctica* y la *protréptica*; la primera, basada en la indagación mediante preguntas y respuestas, fue su favorita porque le permitía construir los diálogos en un encuentro permanente de argumentos y contra-argumentos orientados a la búsqueda de la verdad. La segunda técnica busca “*incitar o estimular* a alguien, mediante razones y ruegos, para que haga o deje de hacer algo”, lo que en momentos lo ubicaba del lado de la retórica o la sofística, por animar al interlocutor o incluso hacerle tomar con ligereza los argumentos para entrar en error, pero otras veces le servía para generar mejores condiciones para aplicar la mayéutica, al buscar que los interlocutores se dispusieran al diálogo, exaltando las virtudes del otro y la importancia de la discusión, como sucede en el Protágoras cuando lo anima a que no se retire del diálogo y en lugar de verse como enemigos, concentrar los esfuerzos en una búsqueda conjunta. (Lopera y otros, 2010, p. 67).

Se ve claramente que una tendencia no anula la otra, pero sí se trata de un asunto de privilegio, de ver cuál es la habitual y desde allí comprender la posición ética de quien asume el compromiso de enseñar, desde la formación o desde el adoctrinamiento, desde la influencia como liberación o como dominación:

Desde la influencia liberadora se asume la posición de docta ignorancia —el *sólo sé que nada sé* socrático—, mientras que desde la dominación se adopta la posición contraria, la del sujeto supuesto saber, que consiste en considerar que se sabe sobre el discurso del otro —aun sin haberlo escuchado—; o se sabe qué le conviene y qué habría de transmitírsele. Culmina en un adoctrinamiento, en una transmisión de las propias creencias y valores a los demás, basada muchas veces en la sugestión (Lopera y otros, 2010, p. 71).

Para Sócrates, en la vertiente de la influencia liberadora siempre fue un propósito promover la “*ascesis*”, el cuidado del alma mediante la búsqueda de la verdad; justamente

⁸ Véase: Ramírez, Carlos Arturo. La Diseminación (2012b).

en esa exhortación a pensar por sí mismos radica el peso de su condena, intolerable para el poder dominante⁹. Por su parte los sofistas buscaban consolidar una posición de poder, y en cierta forma la aseguraban, dando al otro un lugar pasivo que replicara las enseñanzas recibidas sin posibilidad de transformación alguna, ni de sí mismo ni de la propia doctrina que, como tal, se instaure en su carácter de inmodificable. Podemos afirmar que mientras Sócrates enseña un método, una manera de hacer desde el *saber como verbo*, los sofistas enseñan un contenido, desde el *saber como resultado* (Ramírez, 2012, Ens. 3), como obra ya construida que se vende, se ofrece para ser replicada por otro. Aquí el habla no se salva de su connotación mortífera, del veneno que se esparce sin poderse distanciar de él en tanto doctrina; pero a la vez el veneno que Sócrates destila es el “aguijón” de la pregunta, el *narké* aturdidor del diálogo implacable; la diferencia con los sofistas es que el método socrático propone un antídoto para su propio veneno, como ya vimos, la episteme, la búsqueda de la verdad desde el indogmatismo.

Aun cuando la *eléntica* sea la técnica mayéutica por excelencia, en tanto implica “un horizonte compartido, un ser-con-los-otros”, y entendido como “dispositivo pedagógico” abre la posibilidad de interpretación para que cada uno pueda vivirla en “primera persona” (Vargas y Guachetá, 2012, p. 10), no escapa al riesgo de la manipulación mediante la imposición de un horizonte de sentido, desde el poder del docente que marca su trayectoria y orienta sus propias significaciones. Estamos de acuerdo con Derrida en que la pregunta no es necesariamente neutral, pero quien la formula puede ser imparcial si realmente escucha los sentidos posibles que surjan en la experiencia, ya que está en disposición de suspender, aunque sea momentáneamente, sus propias respuestas, de llevar a la práctica la *epojé* que permite el advenimiento de una actitud reflexiva (aspectos fundamentales de una actitud fenomenológica);¹⁰ de no ser así puede convertirse solo en artificio para adoctrinar, para conducir a los otros hacia conclusiones preconcebidas, como lo advierten los autores citados en consonancia con la mirada hermenéutica de Gadamer y deconstructiva de Derrida, quien en un sentido radical plantea que el solo hecho de proponer un programa y una bibliografía conserva tendencias patriarcalistas (p. 20). Será la actitud de quien pregunta, en este caso el docente, la que nos muestra si ha surgido en él la magia del asombro, la fuerza de la curiosidad, el reconocimiento del no saber para ubicarse en el lugar de un continuo aprendiz, y pasar así de patriarca a padre, de autoridad a autor, si su compromiso es también contribuir con sus ideas a la gran obra de la humanidad.

De patriarca a padre, de la razón a la razonabilidad

Retornemos al concepto de logos que nos propone *La diseminación* para sugerir interpretaciones alternativas, algunas de ellas no enunciadas propiamente en el discurso de Derrida, pues si logramos admitir otros sentidos de un concepto tan denso, se podrá esclarecer más fácilmente la pregunta por la universidad como agencia. Ya tenemos

⁹ Véase: Hannah Arendt. *La vida del espíritu* (2002).

¹⁰ Para ahondar en la fenomenología como método o camino resulta de gran valor el texto de Germán Vargas Guillén: *En torno a la fenomenología: la pregunta por el método*. Bogotá, marzo de 2012.

elementos orientadores como el indogmatismo propio de la mayéutica, expresado en el diálogo y la pregunta como dispositivos privilegiados, que actúan a su vez como antídotos de la vertiente nociva del *fármakon*. Abordemos ahora la pregunta de la mano de otros conceptos como el “desmontaje del patriarcalismo” (Vargas, 2011) y el “don” como camino hacia el nosotros, (Vargas y otros, 2008) que resuenan profundamente con algunos planteamientos de Ramírez (2012), desde su particular concepción del logos.

Si el logos es un ser vivo, tal como se ha mostrado a lo largo del texto, es porque tiene un padre, es “la causa de un hijo vivo” (p. 118). Aquí el padre, asume también la figura del “bien”, “el jefe”, “el sol”, “el capital”, “*el pater*”, lo cual muestra que la acepción de logos (con minúscula) sólo como habla u oralidad podría ser del orden del hijo, pues no es suficiente para comprender la dimensión de ese dios del que no se puede hablar ni mirar directamente, sino a través de “sus retoños”¹¹. El padre del logos podría pensarse como el Logos (con mayúscula), como un dios en el sentido más originario del término, padre del universo, como una de sus tendencias fundantes. Vemos que el logos, traducido como razón, admite por lo menos tres sentidos diferentes en lo dicho hasta ahora y en la tradición que se remonta al mismo Platón: 1) como articulación, 2) como ley, proporción y 3) como facultad, por definición, intrínseca al ser humano.

Si tomamos como referente a Freud en su explicación de la complejidad del psiquismo, encontramos que plantea dos fuerzas básicas: Eros y Thánatos, pero se da cuenta que es difícil sostener una posición binaria, pues Eros resulta siendo también repetición y llevado al extremo es pegote o amasijo; de ahí que en *El malestar en la cultura* parezca admitir que se trata de cuatro tendencias, en lugar de dos. Ramírez (2012) retoma aspectos de Freud y propone una “visión cuaternaria” de las tendencias fundamentales: *Eros y Thánatos, Logos y Ananké*.

Desde cierta perspectiva, el caos original era el gran creador, pues continuamente hacía aparecer y desaparecer nuevos acontecimientos; por eso él es la otra cara (demoníaca quizás) del Logos, pues para poder crear hay que destruir, para rearticular, recomponer hay que desarticular, descomponer. Toda construcción implica una deconstrucción: no hay logos sin caos, ni eros sin thánatos. (2012, Ens. 7).

Aquí Logos es la fuerza articulante que requiere de la repetición (*ananké*) para dar lugar a algo nuevo (2012, Ens. 50). Desde esta perspectiva también puede pensarse a Logos como la ley, la proporción, que se conjuga con eros pero a la vez con thánatos para aceptar lo diferente, el cambio, y hacer posible algo nuevo, creativo.

Logos (con mayúscula), en la primera acepción que se enuncia a continuación, es quizás el que más correspondencia guarda con ese enigmático padre del logos que no se deja atrapar en la lectura que hace Derrida:

¹¹ Cabe anotar que el logos griego (λόγος) traducido al latín como *verbum*, se refiere al lenguaje o la articulación y no solo al verbo como verbalización, como expresión en palabras.

Se puede plantear el Logos como Saber sin Sujeto, Razón impersonal, Espíritu no subjetivo; pero también como Dios personal, Sujeto Creador, Amo y Señor todopoderoso. Esta última es la concepción judía, cristiana y musulmana, que Freud cuestiona y a la que llama Dios; para él, en cambio, “nuestro dios logos” con esa modesta minúscula, es el espíritu científico, la voz del intelecto, que los filósofos, temerosos de la Santa Inquisición quisieron disfrazar en un ‘Dios de los filósofos’ (Ramírez, 2012, Ens. 142, p. 249).

Dicha Razón impersonal también puede ser vista como el discurso, el lenguaje, el orden simbólico que nos atraviesa como seres hablantes y en tanto universal se expresa como el Espíritu (con mayúscula), pero a su vez se encarna en cada uno de nosotros, en el proceso de ingreso a la cultura a partir del cual cada sujeto construye su forma singular de ser y de vivir¹².

Cassirer (1967, p. 31) señala que la denominación del hombre como *animal racional* obedece más a un imperativo ético que no abarca toda la riqueza y diversidad de la vida cultural, por lo que prefiere llamarlo *animal simbólico*, diferenciando una señal que hace “parte del mundo físico del ser” y es propia de los animales, de un símbolo que es “una parte del mundo humano del sentido” (pp. 36-37). Ramírez habla de *animal verbal* (2011, Ens. 142) y Lacan al tomar la estructura del inconsciente como un lenguaje hace referencia al sujeto del enunciado y de la enunciación para mostrar la diferencia entre los contenidos manifiestos y latentes en Freud, respectivamente, como lógicas que se diferencian y se complementan en todo acto discursivo del sujeto. (Seminario 6, lección 4). En esa continua transacción se construye la singularidad, y dentro de esta su núcleo no articulado o real –su marca ciega–, que constata que “no hay objeto predestinado capaz de satisfacer el deseo humano” (Melman, 2002), hará la diferencia de un sujeto a otro y será parte esencial de su identidad.

En la práctica, la visión freudiana de “nuestro dios logos” se resume en su máxima “hacer consciente lo inconsciente” (incluso nuestra representación de dios, del padre) mediante palabras, mediante la *verbación*, ese logos vivo que Sócrates no se cansa de defender y que constituye, desde esta perspectiva, un paso superior en el proceso de articulación, mediante la facultad de la razón. Es así como construimos la realidad a través de representaciones, de narraciones de acontecimientos –no de la cosa en sí–, que se vuelven hechos en tanto los nombramos, cuando logos hace su trabajo de articulación y entramos en el registro simbólico para “atrapar” la realidad, aunque parte de ella no podrá articularse como tal al orden simbólico. (Ramírez, 2012, Ens. 84 y 105).¹³

¹² Véase: Lopera, J., Zuluaga, M., Manrique, H. y Ortiz, J. *El objeto de la psicología. El alma como cultura encarnada*. Universidad de Antioquia, Medellín, 2010. Allí se sostiene esta definición de alma que, desligada de sus connotaciones metafísicas y desde una posición denominada “monismo dialéctico” muestra que cuerpo y alma son solo perspectivas de abordaje de una misma realidad, por tanto el ser humano puede verse como “cultura encarnada” o “carne culturizada”. En un sentido similar afirma Vargas en *La Humanitas como universitas* (2010, p. 23): “Lo sagrado de la vida no es, pues, abstracción: es encarnación, esto es, cuerpo espiritualizado; espíritu incorporado”.

¹³ Llamariamos *peculiar* a aquello que no puede atraparse, y como tal se corresponde con el núcleo del ser que Lacan denomina *objeto a*, Rorty *marca ciega* (1991), Bleger *lo sincrético o núcleo psicótico* (1993), Derrida *la restancia* (2004),

Si compartimos esta perspectiva múltiple del logos, la escritura sería una forma de encarnación del logos, en tanto es articulación, es formalización en un nivel de abstracción muchas veces mayor a la propia oralidad. Pero compartimos con Derrida y con el mismo Platón, que no se puede disolver la ambigüedad del problema, pues, como titula Ramírez uno de sus textos (2012, Ens. 122): “Los escritos son cadáveres”, están allí petrificados, inertes para que otro los recoja, los interprete, los deseche, haga con ellos lo que quiera, pues ya no son del autor como presencia, y si están en el dominio de lo público serán como tales inmodificables.

Esta fuerza del logos –a propósito de la democratización que permite la escritura–, puede verse como “normatizante (agente del logos)”, lo cual es diferente a “moralizante (agente del amo)”, (Ramírez, 2012. Ens. 142, p. 249). Este último ya no sería el logos como padre sino como patriarca, incluso como dictador.

Pero, a su vez, un autor puede pensarse, según Ramírez, como un “lugarteniente del logos”, un “corresponsal o portavoz”, alguien que asume la responsabilidad en lo que dice y en lo que escribe. Vemos cómo la escritura, y con ella la posición frente al saber y el conocimiento puede ser del lado del patriarcalismo, de la autoridad incuestionable; aquí no solo la escritura se repite a sí misma, también el autor corre el riesgo de petrificarse, cristalizarse si es inmovible ante la crítica. La escritura también tiene la posibilidad de refutarse ella misma mediante nuevos escritos o renovarse en el habla, en el debate, en la conversación, en la escucha de los argumentos. Se trataría de estimular esa parte creativa del logos, en relación con eros como fuerza que reúne, apoyada en ananké para no dejar fugar el instante creativo y permitir que la articulación produzca algo duradero en el tiempo, pero capaz de integrar la fuerza thanática, del cambio, del acecho de la desarticulación, esa cuota de caos, de agresividad que la vida requiere para ir más allá de lo establecido y reinventar otras formas... lograr que las cuatro tendencias se armonicen en el acto creativo.

El archivo, la escritura, no escapa a la paradoja porque también los saberes y conocimientos están allí “petrificados”, y su compilación e interpretación dan la oportunidad de hacer del logos una memoria viva o, por el contrario, un ritual de adoración y dogmatismo. Será la actitud crítica de quienes, admitiendo al autor como padre, puedan a su vez conversar con él, renovar su legado, añadir nuevos sentidos, sin dejar morir su espíritu si se confía en que sus aportes han ayudado a la humanidad a avanzar en la construcción de un nosotros. La función de la universidad como agencia, como lugar del conocimiento, de la memoria y del archivo, de la escritura como capital simbólico y herencia de la humanidad, se puede ejercer de manera creativa si reconoce al padre logos como fuerza articulante, sin la cual no sería viable la vida misma; de igual forma promover la razón como facultad intrínseca del ser humano, capaz de moderar sus

Ramírez *lo misterico* o núcleo inarticulado de lo singular (2011, Ens. 361) y *El Resto* por oposición a la Suma que, según Althusser (1993, p. 228) es la fórmula de Henri Lefebvre. Ya vimos como Derrida (p. 4, supra) se refiere al prefacio cómo *restancia* del texto; en general la escritura deja siempre algo por fuera, algo que no puede decirse, bien porque no se deja atrapar en el orden simbólico, excede la capacidad del escritor, se juzga inconveniente lo dicho, o no hay quién lo escuche..., el escritor dice mucho más –y mucho menos– de lo que se propone.

pasiones y fuerzas destructoras –también intrínsecas– y la repetición como anquilosamiento o incapacidad para desprenderse de lo dicho, de lo ya sabido. De esta manera, bajo un propósito formativo, la escritura, la memoria, pasan de ser una “mercancía” a ofrecerse como un don, como una huella que se “*ex-pone*”, se “*dona*, en cierto modo, con el carácter de una *apuesta* que estrictamente es un albur” (Vargas, 2010, p. 11); se espera que el otro –agregaría, en posición de aprendiz–, pueda “*des-andar*”, “*desbordar y desplegar*” el sentido para que éste no se clausure (Vargas y otros, 2008, p. 35) y germine el don.

En esta perspectiva se quiere proponer el concepto de **razonabilidad** como una posible dialectización de las tendencias ya descritas. Para Derrida (2005, p. 181) lo razonable es una especie de “apuesta razonada y argumentada” que sirve de “transacción entre el cálculo y lo incalculable”; es una salida posible a lo que a veces parece irreconciliable para la vertiente racional del ser humano, y logra resolverse, o al menos orientarse, mediante decisiones que a manera de apuestas (ya que no se pueden calcular plenamente sus consecuencias, pero sí intuir o presentir, incluso invocar) nos permitan elegir lo más conveniente en una situación dada. De este orden es la apuesta en la diseminación; aunque no se pueden precisar sus efectos sí se gestan en la intencionalidad de producir un buen fruto.

Ramírez, jugando con las palabras propone la razonabilidad como una ética de la razón y el *co-razón*, sustentada en lo más intrínseco de la naturaleza humana:

El ser humano posee un sistema secundario (de signos), fundamentado en el lenguaje y las palabras, que le permite razonar. Puede analizar desde una perspectiva lógica (aristotélica, racional) las consecuencias de un acto; pero también puede tener en cuenta las motivaciones afectivas, pulsionales, emocionales, imaginarias o inconscientes: es lo que llamaríamos razonabilidad, que no estaría basada solamente en una lógica simbólica ni tampoco sólo en una lógica imaginaria, sino en la dialéctica de ambas. (2012, Ens. 14, p. 46).

Razonable desde la perspectiva pedagógica es mostrar alternativas para lograr integrar la razón con la pasión, el cálculo con el afecto, la tradición con la ruptura (Vargas, 2010, p. 11), el egoísmo con el don: el yo –sin perder un egoísmo básico, fundamento de la ética–, logra expandirse hacia el nosotros, en una dialéctica donde se satisface tanto lo propio como lo común. Razonable es no ceder a las tentaciones de poder y autoridad en la vertiente del patriarcalismo, y someter a reflexión lo que parece incuestionable para propiciar horizontes de sentido compartidos. Razonable es favorecer la diseminación –no la dispersión–, como posibilidad de esparcir las semillas y construir juntos un camino que produzca efectos de formación, donde el sujeto a partir del “yo puedo” (*Ich kann*) –concepto central de la fenomenología–, logre desplegar su ser.

La *diseminación* es una vuelta a la *primera persona*, a volver a apropiarse, desde sí, el *horizonte de ser* –no de una verdad ya dada, determinada–; sino un *re-vivir*, que vuelve y despliega el sentido, que asienta la posibilidad de escamotear lo *dado* como

determinación y de reducirlo a horizonte, a perspectiva, a posibilidad (Vargas, 2011, p. 104).

La función de la universidad como agencia, está llamada a cuestionar la supuesta “objetividad neutral” positivista y promover en su lugar la *intersubjetividad*, entendida desde la fenomenología como “lugar” de aprehensión y validación del sentido; desde allí se llama al desmontaje del patriarcalismo como una de sus funciones primordiales:

Desde el *desmontaje*, tengo el íntimo compromiso con la expresión del sentido que se me ofrece en el modo como se me ofrece. Es, pues, el íntimo compromiso de despliegue de la *Ur-Form* que puede ser corregida por otro en otra posición de existencia desde su perspectiva, en nuestro común horizonte de experiencia. (...) *Ur-Erfahrung* y *Ur-Form* son como anverso y reverso, dos caras de una misma posibilidad: la *primera persona* que es irrenunciable, que no puede aceptar nada que no sea conquista de la reflexión propia; y por otra parte, *pluralidad de perspectivas*, que una y otra vez ponen en juego los *procesos de corrección*, en fin, ponen en acción el *principio de corregibilidad* (Vargas, 2011, p. 111).¹⁴

El desmontaje del patriarcalismo desde una posición razonable permite –como dice Derrida respecto a sus propios maestros: Husserl, Heidegger...–, “sin cometer parricidio”, saber tomar las distancias cuando son necesarias (2001, p. 6), trascender el legado sin dejar de reconocer quiénes son nuestros maestros, aquellos que nos enseñan más el camino que el punto de llegada y son capaces de asumirse como co-aprendices en esa búsqueda de “elevamiento del espíritu” (Vargas y otros, 2008, p. 12), en palabras de Gadamer “de ascenso a la humanidad” que es la formación. Esa, creo yo, es la función de la universidad como agencia: favorecer la vertiente creativa del logos, sin desconocer su fuerza oscura, sin dejar de interrogar su ambigüedad. Como plantea Derrida, en *La universidad sin condición* (1998), su compromiso es conquistar la libertad o inmunidad, no solo en lo *declarativo*, en lo que se dice, en lo “teórico o descriptivo” sino también y especialmente en lo *performativo*, en lo que se hace, en los actos. “Profesar es dar una prueba comprometiendo nuestra responsabilidad. «Hacer profesión de» es declarar en voz alta lo que se es, lo que se cree, lo que se quiere ser, pidiéndole al otro que crea en esta declaración bajo palabra.” Esta responsabilidad asumida permite hacer de la universidad un espacio de “resistencia”, de “deconstrucción”, donde se produzca lo que se dice, donde el nombrar comprometa la acción e invoque el acontecimiento.

Hemos visto cómo esta dimensión ética de la universidad puede pensarse desde diversas acepciones del logos, manifiesta al menos en dos caras: la repetición, el dogma, la autoridad vuelta patriarcalismo; o lo creativo, el indogmatismo y el pluralismo, palpable en la inclusión de diversos discursos y posiciones, no para congraciarse con ellos pensando que todo vale, sino para interrogar, para consolidar lo que logre sostenerse con

¹⁴ *Ur-Erfahrung* se refiere a la experiencia originaria que como tal es vivida en primera persona, *Ur-Form* se refiere a la forma originaria que tendrá que complementarse en la alteridad, con los otros, para ser corregida, complementada y lograr que “lo que vale para uno vale para todos”.

argumentos, y cuando estos se agoten, optar por lo viable, lo razonable, por aquello que permita ampliar la mirada hacia el nosotros y albergar espacios de resistencia “frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos” (Derrida, 1998), mediante una ética donde el pensar, el decir y el hacer estén siempre articulados para que esa “declaración que profesa prometiendo”, caracterice de verdad el espíritu universitario.

La ética de la razonabilidad como posibilidad integradora de las vertientes del logos abre también el camino de la *u-topía* como apuesta, una manera de resistencia, de oposición o contrapoder, de discurso comprometido con la acción, que sirve de antídoto contra el dogmatismo y convoca el encuentro con el otro que, en condición de *allegado*, comparte conmigo su humanidad.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis (1993). *El porvenir es largo*. Buenos Aires, Espasa Calpe.

BLEGER, José (1993). *El grupo como institución y el grupo en las instituciones*. En: KAES, René y otros. *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos*. Paidós, Buenos Aires.

ARENDT, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Paidós, Buenos Aires.

CASSIRER, Ernst (1967). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de cultura económica, México.

DERRIDA, Jacques (1975). *La diseminación*. Fundamentos, Madrid.

_____ (1982). *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*. En «Políticas de la filosofía», Dominique Grisoni (Compilador), F.C.E., México. Edición digital de Derrida en castellano: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm>

_____ (1984). *De la gramatología*, Siglo XXI, México.

_____ (1989). *Freud y la escena de la escritura*. Traducción de Patricio Peñalver en La escritura y la diferencia, Anthropos, Barcelona, pp. 271-317. Edición digital de Derrida en castellano.

_____ (1994). «*A democracia é uma promessa*» Entrevista de Elena Fernández con Jacques Derrida, Jornal de Letras, Artes e Ideias, 12 de octubre, pp. 9-10. Edición digital de Derrida en castellano.

_____ (1998a). *La Universidad sin condición*. Conferencia pronunciada en inglés en la Universidad de Stanford (California) en el mes de abril de 1998, dentro de la serie de las Presidential Lectures. Traducción de Cristina Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/cuerpo_docente.htm

_____ (1998b). *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*. Traducción de M. Mayer. Paidós, Buenos Aires, pp. 151-169. Edición digital de Derrida en castellano.

_____ (2005). *Canallas Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid.

FOUCAULT, Michel (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

FREUD, Sigmund (2001). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires. Amorrortu.

GADAMER, Hans-Georg (1991). *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca.

LACAN, Jacques (1992). *Aun. Seminario 20*. Paidós, Buenos Aires.

_____ (1995). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Seminario 11, Paidós, Buenos Aires.

_____. *El deseo y su interpretación*. Seminario 6. Inédito.

LOPERA, J., ZULUAGA, M., MANRIQUE, H. y ORTÍZ, J (2010). *El objeto de la psicología. El alma como cultura encarnada*. Universidad de Antioquia, Medellín.

LOPERA, J., RAMÍREZ, C., ZULUAGA, M., y ORTÍZ, J (2010). *El método analítico*. Universidad de Antioquia, CISH, Medellín.

MELMAN, Charles (2002). *El objeto a*. Conferencia. Jornadas. La invención del objeto a por Jacques Lacan. Medellín. Colombia. Febrero 17 de 2002.

RAMÍREZ, Carlos Arturo (2012a). *La vida como juego existencial. Ensayitos*. Editorial Universidad Eafit, Medellín, 2012.

Ens. 3. *La trampa del conocimiento*

Ens. 7. *Creación*.

Ens. 14. *Tres tipos de responsabilidad*.

Ens. 50. *Logos y ananké*.

Ens. 84. *La objetividad*.

Ens. 105. *Praxología*.

Ens. 122. *Los escritos son cadáveres*.

Ens. 142. *El devenir de logos*.

_____. *Diseminación* (2012b). En: Revista de Psicología Universidad de Antioquia, Medellín, En prensa.

_____. *Apuntes* (2010). Policopiado Grupo de investigación El método analítico. Medellín.

Ens. 312. *Co-regirse*.

Trans. 4. *Arrogancia de las lecciones*.

Ens. 312. *Co-regirse*.

Ens. 361. *Mistérico*.

Trans. 4. *Arrogancia de las lecciones*.

_____. *Corresponsal*. Ens. Inédito.

RICOUER, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, México.

RORTY, Richard (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.

_____. (1993). *Dos significados de "logocentrismo". Respuesta a Norris*. En: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2, traducción de Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, pp. 153-168. Edición digital de Derrida en Castellano.

VARGAS, Germán (2011). *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. San Pablo, Bogotá.

_____. (2010). *La Humanitas como universitas*. Bogotá.

_____. (2006) *Filosofía, pedagogía, tecnología*. San Pablo, Bogotá.

_____. (2011) *La formación como eje de las relaciones entre pedagogía y administración*. En: Revista Forum Doctoral. Numero 3. Edición Especial. Enero – Abril.

_____. (2012) *En torno a la fenomenología: la pregunta por el método*. Bogotá. Inédito.

VARGAS, Germán, GAMBOA, Sonia y REEDER, Harry (2008). *La humanización como formación. La filosofía y la enseñanza de la filosofía en la condición postmoderna*. San Pablo, Bogotá.

VARGAS, Germán y GUACHETÁ, Emilio (2012). *La pregunta como dispositivo pedagógico*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Inédito.